

Teleología y teología en Edmund Husserl*

Husserl on Teleology and Theology

Por: **Roberto J. Walton**

Universidad de Buenos Aires
Universidad de Santafé
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
grwalton@fibertel.com.ar

Fecha de recepción: 26 de agosto de 2011

Fecha de aprobación: 26 de noviembre de 2011

Resumen. *Husserl sostiene que la metafísica es una ciencia de hechos y vincula el problema de Dios con el análisis de la racionalidad teleológica inherente a la facticidad. El artículo analiza cuatro interpretaciones que ponen énfasis en la relación entre contingencia y la necesidad en el proceso de constitución (J. G. Hart), la significación de la hylética (A. Ales Bello), la cuestión de la fenomenalidad de Dios y su relación con el acrecentamiento axiológico (E. Housset) y los problemas relativos a la idea de Dios como garantía para el logro de una armonía en la comunidad de mónadas (K. Held). El propósito es subrayar la complementariedad entre un camino filosófico-argumentativo y un camino religioso-experiencial en el acceso a Dios, y hacer frente a la objeción de que la teoría de Husserl implica una idealización que encubriría el mundo de la vida.*

Palabras clave: *Metafísica, Facticidad, Racionalidad, Constitución, Hylética, Axiología, Idealización*

Abstract. *Husserl contends that Metaphysics is a science of facts and connects the problem of God to the analysis of the Teleological Rationality pertaining to Facticity. The article analyzes four interpretations that lay emphasis on the relationship between Contingency and Necessity in the process of constitution (J. G. Hart), the significance of Hyletics (A. Ales Bello), the problem of God's Phenomenality and its connection with Axiological Increase (E. Housset), and the problems relating to the idea of God as a guarantee for the attainment of harmony in the Community of Monads (K. Held). The purpose is to underline the complementarity of a philosophico-argumentative way and a religious-experiential way in the access to God, and to deal with the objection that Husserl's theory implies an idealization that would conceal the world of life.*

Key Words: *Metaphysics, Facticity, Rationality, Constitution, Hyletics, Axiology, Idealization*

* El artículo está vinculado al proyecto de investigación sobre el tema "Horizonticidad, presencia y ausencia", que se desarrolla con el apoyo de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (Programación científica 2011-2014).

Edmund Husserl inició en 1887, en la Universidad de Halle, su carrera de profesor con una clase inaugural sobre el tema “Las tareas y metas de la metafísica”. Esta conferencia, cuyo texto no se conserva, complementó su tesis de habilitación *Sobre el concepto de número*, que es el antecedente de su obra *Filosofía de la aritmética* (1890). Según escritos posteriores, la cuestión metafísica tiene que ver con el hecho irracional –no explicable por el análisis de esencias en el plano de la ontología– de que en la conciencia se manifiesta un mundo ordenado. Es un factum que el transcurso de la conciencia sea de tal índole que pueda constituirse en ella un cosmos como unidad racional. Para Husserl, la explicación de esta racionalidad conduce en última instancia al problema de Dios, que se encuentra tratado de un modo ocasional en la obra publicada en vida, como algunos pasajes del primer libro de *Ideas* –sobre los que nos detendremos particularmente– o el epílogo a las *Meditaciones cartesianas*, donde se refiere a “los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de la ‘auténtica’ vida humana” (Husserl, 1963: 182). Se puede mencionar también la referencia que aparece en la *Crisis*: “El problema de Dios contiene patentemente el problema de la razón ‘absoluta’ como la fuente teleológica de toda razón en el mundo, del ‘sentido’ del mundo” (Husserl, 1962: 7). El tema aflora en los manuscritos, en algunos casos con gran énfasis: “Una filosofía autónoma, tal como lo era la filosofía aristotélica y tal como ella permanece como eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y una teología filosófica como camino no-confesional hacia Dios” (Ms E III 4, 14a/Housset, 2010: 41).

Este trabajo se inicia con un apartado de carácter introductorio que se ocupa de la significación de lo fáctico como problema metafísico y de la relación de Dios con la teleología que se manifiesta en la facticidad. Sobre esta base se analizan luego cuatro interpretaciones que subrayan aspectos diferentes del problema como el carácter del principio racional, la dimensión teleológica de la hyle, el acrecentamiento del valor, y el alcance de las nociones de telos y entelequia.

1. Lo fáctico como problema metafísico

En la nota al § 51 y en el § 58 de *Ideas I*, Husserl considera el problema teológico. Afirma que “la facticidad en el orden dado del curso de la conciencia en sus particularizaciones en individuos y la teleología inmanente en ellos proporciona un motivo fundado para la pregunta por el fundamento justamente de este orden [...]” (Husserl, 1976: 109). Este orden teleológico se manifiesta en que la percepción no es un caos absurdo, en que existen ciencias descriptivas que se refieren a un mundo ordenado morfológicamente, en que el nivel inferior material del mundo se deja

determinar por leyes en las ciencias exactas, en el desarrollo de la vida orgánica en tanto conduce al hombre, y en la vida histórica en tanto implica un progreso de la cultura a través del acrecentamiento del valor. Se debe preguntar, pues, en el marco de la *epojé* por el fundamento del orden fáctico que se manifiesta en la conciencia constituyente: “En todo esto, puesto que la racionalidad que efectiviza el *factum* no es una *racionalidad* que exige la esencia, se encuentra una maravillosa *teleología*” (Husserl, 1976: 125).

En otros textos se encuentran precisiones respecto de lo expuesto sucintamente por Husserl en *Ideas I*. Por un lado, una filosofía primera se ocupa de las esencias en su condición de ontología universal, y, por el otro, una filosofía segunda se orienta a problemas que conciernen a lo fáctico: “La cuestión fundamental es la separación cardinal entre *filosofía pura* [...], y *filosofía de la realidad* como ciencia absoluta de la realidad en un sentido muy amplio” (Husserl, 1988: 230). Husserl propone una “metafísica en un sentido nuevo” cuyo tema es el hecho irracional de que se constituya en la conciencia un mundo ordenado de objetos, es decir, “la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu” (Husserl, 1956: 188 n.). Por su parte, la ontología es la ciencia de las variadas formas que corresponden a los mundos que pueden ser dados fácticamente, es decir, la ciencia de los “tipos fundamentales disyuntivos de posibles idealizaciones de posibles mundos de experiencia” (Husserl, 1959: 213). O sea: podemos pensar en múltiples mundos posibles cada uno de los cuales tiene su propio a priori o estructura eidética.

Por tanto, Husserl distingue una fenomenología eidética y una “filosofía fenomenológica de la facticidad” (Husserl, 1959: 429) que identifica con “la metafísica en tanto ciencia absoluta de la efectividad fáctica” (Husserl, 1988: 182). Es importante tener presente que, para Husserl, el problema metafísico del *factum* se presenta en el marco de la reducción trascendental y concierne a lo constituido por la conciencia: “Lo fáctico es el transcurso de la conciencia” (Husserl, 1956: 393). Husserl asigna a la ontología el análisis de la esencia de cada uno de los diversos mundos posibles: “La fenomenología trascendental como pura teoría eidética de la conciencia deja abiertas variadas posibilidades, pero una única naturaleza es la efectiva naturaleza, fácticamente” (Husserl, 1956: 392). Según Husserl, el darse de una sola de las formas posibles que se encuentran en disyunción configura para la conciencia algo dado que no puede ser explicado por la ontología porque se trata de un *factum* irracional. Diferentes formas esenciales con sus diversas legalidades apodícticas delimitan marcos de posibilidades para la conciencia, es decir, dejan abiertas variadas realizaciones en una conciencia fáctica. Y la realización que nos sale al encuentro es algo último para lo cual no es posible dar una razón a través

de las esencias. Es contingente porque escapa a las necesidades establecidas por las esencias. La contingencia inherente al factum del mundo dado implica que ese mundo podría no ser o bien ser de otra manera. Se trata del factum de que el mundo exista cuando su existencia no está exigida de un modo excluyente, y del factum de que, en tanto existente, sea este mundo y no otro entre los mundos posibles, es decir, que sea la efectivización de determinadas posibilidades ideales en lugar de otras. Esto significa que el mundo constituido en nuestra experiencia como efectivo, con las características que lo determinan esencialmente, no es otra cosa que un caso especial de múltiples mundos posibles. El problema de Husserl es si Dios puede “regular la existencia fáctica (el ser fáctico, el ser-así fáctico, el desarrollarse-progresivamente-así-fáctico) de la realidad de manera no sólo normativa sino realizadora (*nicht nur normativ sondern realisierend*)” (Husserl, 1988: 181).

Nuestra vida intencional está predelineada por anticipaciones que se cumplen o plenifican en el desarrollo ulterior de la experiencia. De este modo se produce una verificación de esas anticipaciones por su concordancia con la experiencia ulterior. La vida de la conciencia está orientada hacia la plenificación de intenciones vacías en la experiencia, primero de un modo instintivo y luego porque, por medio de una toma de conciencia, la aspiración a la concordancia se convierte en una meta sobre la cual se funda nuestro comportamiento. De modo que un instinto previo a la voluntad se traslada a la voluntad. Husserl es conducido, en virtud de los *facta* de índole racional, a la idea de un “fundamento de ser de estas subjetividades fácticas y de la constitución del mundo que se efectúa fácticamente en ellas [...]” (Husserl, 1956: 220). Así, en relación con la posible justificación del ordenamiento fáctico que escapa a la legalidad eidética, surge la cuestión de un principio teológico como fundamento de la racionalidad. En función de las leyes normativas establecidas *a priori* por las esencias, Husserl escribe:

Pero, según las leyes normativas ideales, no es *a priori* ‘necesario’ que deba producirse un orden de conciencia unitario y por ende racional, que deba poder presentarse una naturaleza, y una cultura, y un despliegue de la naturaleza que posibilite una cultura, y un despliegue de la cultura en el sentido de una cultura ideal. ¿O hay para ello fuentes propias de necesidad? Esto significaría demostrar a Dios (Manuscrito B I 4, 2/Kern, 1975: 338 n.).

La cuestión teológica se plantea ante la posible pérdida de racionalidad en las operaciones que llevan a cabo una constitución concordante del mundo y de una comunidad ética. Husserl considera que la tendencia de cada sujeto a una coincidencia intersubjetiva a través de la corrección de sus operaciones, y la norma racional que está implícita en este proceso en el que se descarta todo lo que no se ajusta a esa tendencia, ponen de manifiesto una meta que orienta el desarrollo

y también una seguridad de que la historia no se apartará del camino hacia ella. Un principio de perfección inmanente a la comunidad intermonádica asegura el desarrollo de la razón en la humanidad, no mediante una imposición externa, sino de tal modo que la mónada individual se encuentra “motivada” y “predispuesta” para orientarse según el telos:

Ningún destino ciego – un Dios ‘rige’ el mundo. El mundo ‘aspira’ a metas, valores, absolutos, prepara para ellos el camino en los corazones de los hombres, los hombres podrían efectivizar un mundo divino en su libertad – por cierto ellos mismos por la gracia divina, por la que ellos deben ser motivados, y dispuestos a aspirar a tal cosa con la más elevada conciencia y fuerza de voluntad (Husserl, 1959: 258).

La teleología de la razón está sometida al poder de un principio superior porque se requiere una garantía para este desarrollo. Husserl relaciona el desenvolvimiento de la comunidad de mónadas con Dios en tanto “voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales”, y que presupone toda la intersubjetividad “como estrato estructural sin el cual está voluntad no puede ser concreta” (Husserl, 1973b: 381).

2. La única ‘sustancia absoluta’

La exégesis de las formulaciones contenidas en los mencionados pasajes de *Ideas I* ocupa un lugar central en la interpretación de James G. Hart porque “muy bien pueden ser las mejores afirmaciones que tenemos de Husserl sobre el sentido de lo divino y sus nociones aliadas, como ‘religión’, ‘piedad’, etc.” (Hart, 1986: 135) Su análisis se funda en dos razones por las cuales nada puede ser captado con independencia de la subjetividad trascendental. La primera concierne a esta subjetividad como “dativo de manifestación” en la “presentación primigenia” del mundo, es decir, como la instancia última e insuperable en la que se manifiesta y se legitima todo lo que es. La segunda razón atañe a que lo divino –como fuente y principio de racionalidad– es relativo a la vida de la conciencia no sólo para nosotros sino también por sí mismo. Lo es para nosotros en el sentido de que lo aprehendemos a través de sus consecuencias en nuestro conocer y obrar, es decir, en los estadios de desarrollo de la subjetividad y la intersubjetividad trascendental. Y lo es por sí mismo porque presupone una realización en la subjetividad o intersubjetividad como un momento de su concreción y autorrealización. Hart resume las dos razones de esta manera: “El principio divino es así relativo a la vida de la conciencia tanto *quoad nos* como *quoad se*” (Hart, 1986: 135).

La intencionalidad implica que el curso de vivencias es bilateral. Esta bilateralidad puede analizarse en diferentes niveles que se escalonan desde el fluir

primigenio de un pre-yo, en que los dos lados aún no aparecen diferenciados, hasta el yo maduro que se vuelve activamente al mundo por medio de sus actos. Una deconstrucción de todas las apercepciones o aprehensiones noéticas retrocede hacia una protohyle como un núcleo extraño al yo. Este núcleo hylético funciona como protopresentación y material para la operación de un yo que se encuentra en un primer momento implícito o adormecido pero que es despertado teleológicamente hacia una toma de conciencia del mundo y de sí mismo. Sobre la base de este curso de vida trascendental y de sus dos lados se explica la constitución del mundo en sus diversos niveles. Estos dos lados –el yo primigenio y la hyle que le es extraña– no pueden distinguirse en los primeros momentos de la constitución. Como lo expresa Husserl: “La constitución de entes de diferentes niveles, de mundos, de tiempos, tiene dos protopresuposiciones, dos protofuentes (*Urquellen*), [...] Pero ambos protofundamentos (*Urgründe*) están unidos, son inseparables, y por ende abstractos cuando se los considera por separado” (Husserl, 2006: 199).¹ Así como lo extraño al yo se enlaza con la protohyle de mónadas que aún no han sido despertadas por su fuerza de afección, el momento egológico, que impone por medio de sus actos una forma a esa material cuando es despertado, se enlaza con el principio divino. Y en virtud de la correlación entre la subjetividad y el mundo, el principio divino tampoco es ajeno a la protohyle. Es importante advertir que, como un único principio, da cuenta de la vida intencional en su doble aspecto del polo subjetivo y el polo mundano.

Esta presentación de la protohyle tiene lugar de un modo racional y teleológico porque a partir de la indiferenciación inicial emergen identidades cada vez más complejas en un proceso teleológico que conduce a la constitución de un mundo racional. El fluir de la conciencia individual no es un sucederse azaroso o caprichoso de fases, y, además, se establece una armonía y vínculo entre las fases de los cursos de vida de las diversas mónadas. La vinculación fáctica de las fases exhibe un estilo racional en un proceso que va de las primigenias intenciones instintivas a sus plenificaciones, pasa por intenciones de alcance cada vez más vasto, y resulta en la constitución de un cosmos racional y una cultura que se desarrolla teleológicamente. Dios es la fuente de la teleología que tiene su *principium a quo* en la protohyle indiferenciada y su *terminus ad quem* en la intencionalidad desarrollada de los actos que constituyen el mundo y en última instancia conducen a la comunidad ética. Lo maravilloso de este proceso es que, a pesar de su contingencia, está impregnada

1 Sobre esta situación en la que nada aparece y, por tanto, falta un “genitivo de manifestación”, Hart comenta: “[...] esta presentación primigenia y viviente es un todo que comprende estas dos partes; por tanto, han de ser considerados como momentos abstractos en sí mismos” (Hart, 1986: 93).

por una racionalidad. Así, el proceso de constitución del mundo nos remite a un principio divino que tiene un carácter bipolar porque da cuenta de la constitución tanto de la racionalidad de la vida constituyente como de la racionalidad del mundo constituido: “Así, el principio entelequial divino, como fuente de la teleología de la vida absoluta, afecta esta vida en la unidad de los rasgos duales de la vida intencional como constituyente y constituida, razón y ser, inmanente y trascendente, y así, en un sentido general, como sujeto y objeto” (Hart, 1986: 137).²

Esta interpretación subraya que la consideración de Dios tiene lugar en el marco de la reducción: “Sólo en la actitud trascendental puede la bipolaridad aparecer como dos aspectos del único principio divino y nos como dos principios diversos” (Hart, 1986: 148). Lo divino se relaciona con la vida trascendental en sus dos polos: aquello a lo que se aparece el mundo y el mundo como correlato. Y Husserl ha dado indicaciones precisas al respecto. Puesto que el mundo es una trascendencia constituida por la subjetividad trascendental, la trascendencia de Dios, que debe dar cuenta de la teleología en la constitución del mundo, no puede ser la trascendencia del mundo. Esto implicaría dar cuenta de lo constituyente por lo constituido. Asimismo, el carácter absoluto de Dios debe ser distinto del carácter absoluto de la subjetividad trascendental si se quiere dar cuenta de la racionalidad de los procesos constituyentes. Se caería en un círculo vicioso si se pretendiera buscar el principio teológico del orden del mundo en el mundo mismo o si se lo considerara inmanente al modo de la inmanencia de las vivencias. Por tanto, el carácter trascendente de Dios y su carácter absoluto tienen un sentido particular: “Sería, pues, un ‘Absoluto’ en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, así como por otro lado sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto de lo trascendente en el sentido del mundo” (Husserl, 1976: 125).³ Por

2 Hart presenta una teoría husserliana de la oración como un modo de meditación, de concentración en sí mismo y de intencionalidad que, al volverse hacia la acción y hacia una armonización con el telos, posibilita que el deber absoluto –es decir, el imperativo categórico y la exigencia de amor al prójimo– solicite nuestro compromiso incondicionado (cf. Hart, 1986: 145-159).

3 Esta posición, expuesta en el § 58 de *Ideas I*, se mantiene en los escritos de la década del 30 en términos de un absoluto supramundano, suprahumano y supratrascendental: “[...] la absoluta *idea-polo ideal (ideale Polidee)*, la de un absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supratrascendental-subjetivo: es el Logos absoluto, la verdad absoluta en el sentido pleno e integral, como el unum, verum, bonum, hacia la cual está orientado todo lo que es de modo finito en la unidad de una aspiración que abarca todo lo que es de un modo finito, hacia la cual vive, constituyendo la verdad, toda vida subjetiva trascendental en tanto ser viviente, verdad absoluta que lleva en sí todo yo trascendental, y, comunalizado, todo nosotros trascendental en su personalidad trascendental, como norma absoluta ideal para todas sus normas relativas, y con ello lleva en sí un ideal de su verdadero ser, hacia el cual está orientado en su ser personal

último, Husserl aclara que la trascendencia de Dios difiere tanto de la trascendencia del mundo como de la trascendencia en la inmanencia que caracteriza al yo puro en tanto polo de irradiación de los actos, porque ella “no es dada como el yo puro inmediatamente a una con la conciencia reducida sino que accede al conocimiento de un modo muy mediato contraponiéndose polarmente, por así decirlo, a la trascendencia del mundo” (Husserl, 1976: 124). Por eso afirma que debe haber “otros modos de manifestación de las trascendencias”, que tienen el carácter de “manifestaciones intuitivas”, y que nos permiten acceder a una comprensión del “imperar unitario (*einheitliches Walten*) del principio teológico supuesto” (Husserl, 1976: 124) en tanto se ejerce sobre todos los aspectos de la vida trascendental.

Hart procura dar una interpretación de la siguiente afirmación de Husserl: “Lo absoluto tiene en sí mismo su fundamento y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la única ‘sustancia absoluta’” (Husserl, 1973b: 386). La sustancia absoluta es la presentación del mundo con su dativo de manifestación o subjetividad trascendental. Respecto de ella se presenta la siguiente alternativa. Por un lado, si trascendemos la racionalidad contingente de la protopresentación hylética mediante la postulación de un principio divino, vamos más allá de la instancia última trascendental. Por tanto, no podemos trascender la contingencia porque socavamos la empresa trascendental. Por otro lado, si no trascendemos la racionalidad contingente de la protopresentación, no es posible establecer para la racionalidad un principio explicativo divino y queda una contingencia última, es decir, no accedemos a un absoluto último. Por tanto, tenemos que trascender la contingencia porque el *factum* de la protopresentación sólo puede ser una fuente si es más que un mero hecho contingente. Frente a esta alternativa, Hart afirma: “La solución que proponemos como la más husserliana es una en que la contingencia es introducida en el principio último de tal manera que preserve la contingencia, el *factum*, y asegure un principio, *Quelle*, esto es, un fundamento y una necesidad” (Hart, 1976: 132). Por tanto, la “sustancia absoluta” debe considerarse como “un

fáctico. Sin embargo, este ideal es sólo un rayo del ideal absoluto, de la Idea de una omnipersonalidad que está sobrepuesta infinitamente a todo lo fáctico y a todo devenir y desplegarse de lo fáctico hacia el ideal, Idea que está situada sobre esta omnipersonalidad como un polo infinitamente lejano, Idea de una omnicomunidad trascendental absolutamente perfecta. Esta Idea que se encuentra en lo infinito es a la vez la Idea de una vida que impera a través de todas las finitudes y facticidades (*die Idee einer durch alle Endlichkeiten und Faktizitäten hindurchwaltenden Lebens*), y que a través de toda vida fáctica es la realización ideal hacia el infinito de una vida absolutamente perfecta, y que, como vida de la omnicomunidad absoluta, extrae su norma de una capacidad absolutamente ideal que no es otra cosa que la unidad en la totalidad de las normas absolutas que constituyen el Logos absoluto que puede explicitarse a sí mismo en la vida absoluta” (Husserl, 1994b: 20). El pasaje pertenece a una carta de Husserl a Émile Baudin (26.V/8.VI.1934) y se encuentra también en el Ms E III 4, 36 ab.

todo último y unificado con momentos esencialmente irreductibles” (Hart, 1976: 130).⁴ Los momentos abstractos de este todo son la divinidad que no es contingente y el basamento hylético que es contingente. Por tanto, el todo es a la vez *natura naturans* y *natura naturata*. Hart observa que este punto de vista muestra una simetría con el dualismo último en el análisis husserliano del presente viviente o de la protopresentación, es decir, el dualismo entre lo extraño al yo y el polo yo de la vida de la conciencia. Y subraya, respecto de este dualismo, que el momento egológico debe estar unido de alguna manera con lo divino. El principio divino es un principio egológico. No obstante, también opera como un principio de creatividad a través de la hyle que, al afectar y despertar a las mónadas, exhibe una orientación teleológica. Así, la comunidad intermonádica está atravesada por una entelequia que instituye para ella una causa formal y final, y que, a través de la incitación de una persuasión producida por la protohyle como principio de creatividad, da lugar a mónadas despiertas y activas. El universo de las mónadas es el producto de la forma que la divinidad proporciona a su otro, es decir, la hyle. La divinidad está en proceso en correlación con el proceso del mundo porque opera para que la opacidad de la protohyle sea iluminada por la voluntad racional de las mónadas a través de actos y tomas de posición que conduzcan a la constitución de un mundo correlativamente racional.⁵ Se puede ilustrar este análisis con el siguiente texto de Husserl:

Aquí debe convertirse en problema *la idea de Dios* y la idea de la teleología de los mundos como principio de una posible totalidad de ser, a una con el esclarecimiento de hasta dónde se extiende esta teleología y hasta dónde proviene del amor al ser y de la libre voluntad como la ‘gracia de Dios’ misma motivada a partir de la libertad misma, en el ‘imperar’ de las contingencias, irrationalidades, la muerte y el destino de cualquier forma ⁶ (Ms E III 4, 23ab).

- 4 Esto se contrapone a la posición de Eugen Fink para quien la instancia última husserliana es una unidad originaria a partir de la cual emergen distinciones ulteriores como la de esencia y existencia o la de necesidad y contingencia (cf. Fink, 1976: 223). Para Hart, en cambio, la instancia última es un todo que incluye dos momentos irreductibles.
- 5 Al examinar en su obra posterior el tema de la relación entre el todo y las partes en la distinción teológica entre Dios y el mundo, Hart nos remite a lo afirmado sobre Husserl en el trabajo de 1986 que hemos examinado, y afirma que “Husserl concibió la esfera absoluta de las subjetividades finitas como el medio del conocimiento y la acción de Dios en el mundo” (Hart, 2009: 582).
- 6 “Hier muss die Gott-Idee und die Idee der Weltenteologie als Prinzip einer möglichen Seins-totalität zum Problem werden, in eins mit der Aufklärung, wie weit diese Teleologie reicht und wie weit sie aus der Seinsliebe und dem freien Willen herstammt, als aus der Freiheit selbst her motivierte, göttliche Gnade selbst in dem ‚Walten der Zufälle, der Irrationalitäten, des Todes und Schicksals jeder Form” (Ms E III 4, 23ab). Agradezco al Prof. Dr. Ullrich Melle, Director del Archivo-Husserl de Lovaina, Bélgica, la autorización para citar manuscritos del *Nachlass*, y al Dr. Thomas Vongehr la tarea de cotejar las transcripciones.

A pesar de que no ha sido elaborado con precisión, Hart considera que el concepto de sustancia absoluta es “aquello en lo cual convergen todos los análisis de la fenomenología trascendental” (Hart, 1986: 130). Se trata de un “‘hecho’ absoluto (*absolute ‘Tatsache’*)” o “‘factum’ absoluto (*absolutes ‘Faktum’*)” (Husserl, 1973b: 403, 669) en que la facticidad converge con una necesidad última y fundante. Aquí es necesario tener en cuenta tres cuestiones.

Ante todo, el yo trascendental tiene una esencia anclada en la existencia porque, para que pueda plantear la cuestión de su esencia o de cualquier otra esencia, debe necesariamente existir. Por eso su esencia no tiene una precedencia como una generalidad esencial bajo la cual la existencia cae como un hecho contingente. Puesto que tiene la evidencia apodíctica de su propia existencia, la subjetividad trascendental no puede plantearse el problema de su existencia como una mera posibilidad dentro de un horizonte de otras posibilidades: “Tenemos aquí un caso notable y único en su género para la relación de factum y eidos. [...] el eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico. [...] Todas las necesidades esenciales son momentos de su factum, son modos de su funcionar en relación consigo mismo” (Husserl, 1973b: 385 s.). Además, que las necesidades esenciales sean momentos del factum no significa que la esencia esté condicionada por determinados desarrollos fácticos. La contingencia e irracionalidad en el último nivel de la explicitación concierne a la existencia de la subjetividad, a la existencia del mundo, y a la condición racional-teleológica de la correlación entre la subjetividad y el mundo. Pero esta correlación, a pesar de su contingencia, no deja de ajustarse a un orden eidético a priori. Lo fáctico reside en que se da un orden en lugar de un caos, y que el orden sea el dado en lugar de otro, y no en la ausencia de un a priori. Por eso Husserl aclara que “el factum, es decir, la existencia del yo trascendental “sólo es posible en el sistema de formas del a priori que le es inherente como factum egológico” (Husserl, 1963: 119). Por último, la facticidad de la sustancia absoluta converge con una necesidad última y fundante que no tiene el sentido habitual de la legalidad eidética. Antes bien, tiene el sentido único de una necesidad que está en la base de todas las necesidades inherentes al reino de las esencias porque sin ella las legalidades eidéticas no podrían descubrirse por medio de la variación imaginaria. Por eso Husserl afirma: “Llegamos a últimos ‘hechos’, protohechos, a últimas necesidades, las protonecesidades” (Husserl, 1973b: 385). Estos protohechos y protonecesidades son los de la sustancia absoluta. Su facticidad exhibe una protonecesidad porque está atravesada por el principio divino que la regula y posibilita una racionalidad y una teleología. Una cosa es la necesidad derivada de la esencia y otra cosa es la necesidad derivada de la intervención divina.

3. Hylética y teleología

Angela Ales Bello insiste en que Husserl no opone sino que considera complementarios y armónicos el camino filosófico-argumentativo y el camino religioso-experiencial para acceder a Dios. La reflexión racional es un indispensable instrumento de clarificación, y la experiencia religiosa tiene un carácter autónomo porque no puede ser reducida a otra cosa. Ales Bello subraya “la extraordinaria coincidencia” (Ales Bello, 2005: 86) con la investigación de Hart, y destaca que la hylética no se limita al ámbito gnoseológico sino que se extiende a la vida afectiva y volitiva, se asocia con una entelequia que obra en el nivel impulsivo, y tiene una dimensión metafísica que, a pesar de su enlace con temas gnoseológicos, mantiene su autonomía. Para ello proporciona un análisis del escrito “Teleología” (1931), en el que Husserl se refiere a la “idea del ser subjetivo individual perfecto dentro de una comunidad total intersubjetiva infinitamente perfecta” (Husserl, 1973b: 379). Esta idea se caracteriza por ser inconcebible en su forma acabada, completada o real. Su forma es la forma de una aproximación infinita. Husserl caracteriza el “ser” de la subjetividad trascendental como un “ser en el sentido de la voluntad” (Husserl, 1973b: 381). Cada fase de la vida de la subjetividad trascendental está impregnada por un impulso volitivo al que subyace un “horizonte volitivo latente” (Husserl, 1973b: 378). Esta latencia comprende las habitualidades volitivas de carácter adquirido o instintivo y un horizonte práctico de futuro en el que se proyectan las metas de la voluntad. El sujeto se descubre como el portador de una teleología que ya opera en su experiencia pasiva y que por su voluntad personal puede llevar a un nivel superior. El sujeto no es el origen de la teleología porque esta ya opera en la pasividad. Hay una “oscura ‘voluntad de vida’” (Husserl, 1973b: 378) compuesta de impulsos instintivos que están acompañados de sentimientos y se reflejan en movimientos kinestésicos. Los sentimientos condicionan los datos hyléticos y motivan kinestesis por medio de las cuales se satisfacen las intenciones impulsivas. Hay aquí una teleología en el sentido de una orientación a trascender los instintos en dirección a la realización de valores cada vez más elevados. Ales Bello pone de relieve, en relación con este “curso de la hylética”, que nada en ello es obra del azar y que “la remisión a una ‘facticidad originaria’ puede ser comprendida hasta el fondo si se constata que ella tiene su fundamento en Dios” (Ales Bello, 2005: 76).

Husserl se refiere a la idea de un progreso infinito en dirección a la existencia más perfecta. Este avance supera las contradicciones, lleva de ese modo a la concordancia de una vida que se renueva orientándose hacia la verdad, y permite hablar de un nuevo hombre como el de una voluntad despierta caracterizada por el deseo de vivir en una “renovación eterna que se repite siempre de nuevo”

(Husserl, 1973b: 379). El voluntarismo de Husserl se expresa en este texto de la siguiente manera: “Este proceso teleológico, el proceso de ser de la intersubjetividad trascendental, porta en sí una universal ‘voluntad de vida’, en un primer momento oscura en los sujetos singulares, o, mejor dicho, una voluntad dirigida hacia el verdadero ser (tal vez podemos decir que la voluntad particular en su forma patente tiene un ‘horizonte volitivo’ latente). En el desarrollo llega a ser patente ante todo en los sujetos singulares, o, a partir del horizonte no formado, abierto y vacío, llega a ser un horizonte formado, el hombre despierta a lo trascendental, se despierta en él el horizonte de la auténtica humanidad” (Husserl, 1973b: 378).

Ales Bello destaca que la teoría de Husserl gira en torno de una realidad profunda que guía la historia a través de una voluntad infinita que justifica los variados grados de la voluntad, y señala que Husserl plantea la hipótesis de una comprensión colectiva de lo bueno y positivo a fin de indagar lo que podría acontecer a través de ese despertar ético. Su análisis culmina con siguiente afirmación:

Notable es por eso el aporte teórico que puede ser sugerido por los análisis de Husserl para proseguir el desarrollo de algunos temas fundamentales –como aquellos relativos al significado de la experiencia religiosa, a la valoración de las religiones, a la relación entre las culturas–, temas reconducibles, a través de un camino regresivo, a las fuentes constitutivas del ser humano en la dimensión singular e intersubjetiva, de un modo que permita aclararlos y no hacerlo de manera superficial y genérica (Ales Bello, 2005: 134).

4. El acrecentamiento axiológico

En el centro de la interpretación de Emmanuel Housset se encuentra la autorresponsabilidad radical y absoluta atribuida por Husserl a cada yo respecto de sí mismo y de la humanidad en tanto participa en el movimiento infinito que va a de la razón latente a la razón patente como despliegue característico de la razón innata en la humanidad racional. Esta autorresponsabilidad se funda en la intuición como fuente de derecho tanto del conocimiento como de la captación de valores por medio del sentimiento, y, por tanto, de metas realizables por la voluntad. Un darse intuitivo de valores, como posibilidad abierta a cualquier sujeto, ofrece metas a la voluntad. Ahora bien, al darse intuitivo del valor es inherente un horizonte axiológico y con él la posibilidad de un acrecentamiento del valor. Este acrecentamiento se orienta hacia un máximo como polo ideal al que puede acercarse cada vez más la voluntad. No sólo se da con evidencia el valor en la intuición sino que también es evidente el acrecentamiento axiológico en dirección a un máximo de valor. La subjetividad toma conciencia de sí misma, y descubre en sí misma la idea de un amor perfecto. Nuestra experiencia misma del amor es la raíz de una idea teleológica del amor, es

decir, del polo ideal de un amor perfecto que trasciende la finitud. A partir del amor pulsional se despliega un camino ascendente. A través de la animación intencional, el amor sensible se convierte en amor espiritual a la persona y en un amor racional fundado en la autonomía del sujeto. El amor responde a la vez al llamado de un valor y a la decisión racional de querer el bien de la persona amada. Se da un acrecentamiento de valor que se orienta hacia el polo ideal del amor perfecto. Esta idea tiene su arraigo en la intuición y representa el máximo de posibilidades de la idea intuitiva. Por eso puede orientar el desarrollo de toda subjetividad y convertirse en un motor de la vida.

El amor perfecto está expresado por la Idea de Dios. Así, con la expresión de Levinas, Housset sostiene que Dios viene a la Idea. De modo que los valores absolutos y, por consiguiente, los fines absolutos se anuncian ya de cierta manera en la conciencia. De esta idea de un máximo para la voluntad surge la correlativa Idea de Dios. Al tomar conciencia de sí mismo y de su voluntad orientada hacia valores, la subjetividad se encuentra ante la Idea de Dios motivada por el horizonte de los valores como polo infinito de una plenificación. La Idea de Dios acompaña, pues, a la subjetividad como su propio horizonte. Puesto que se da como una Idea práctica motivada por la experiencia axiológica, la Idea de Dios tiene su base intuitiva y su trascendencia no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. Se trata de la intuición de una posibilidad que puede confirmarse porque la voluntad la convierte en un imperativo que se da a sí misma. Por eso “Dios es una experiencia originaria y no una construcción del espíritu” (Housset, 2010: 123). La Idea de Dios es, desde el punto de vista noético, la idea una voluntad absoluta y universal, y, desde el punto de vista noemático, un polo ideal e infinito de máxima realización del valor. Se da, pues, a la conciencia como voluntad absoluta y máxima realización axiológica, y se legitima a través de la evidencia de los valores y su acrecentamiento. Así, acompaña necesariamente a la voluntad que toma conciencia de sí misma como realizadora de valores en un proceso de acrecentamiento. Es el polo ideal que acompaña el horizonte práctico infinito en que se desenvuelve la voluntad humana. Importante es que la Idea de Dios no depende de la arbitrariedad de una subjetividad. Escapa al subjetivismo porque se da en una intuición de la que es capaz toda subjetividad y no está atada a fines prácticos alcanzables en el mundo. Por otro lado, la Idea de Dios permanece irreductible a la objetivación porque esta no puede agotar su contenido y ningún fin práctico alcanzable en el mundo puede reflejar su máximo axiológico.

De modo que, para Husserl, Dios es una Idea de un valor absoluto que todo yo trascendental lleva en sí intrínsecamente. Dios es una Idea como dato absoluto que acompaña toda subjetividad en una evidencia racional a la que toda

subjetividad puede acceder a diferencia de las evidencias de la fe que no son compartidas por todos. En tanto ajeno a la trascendencia del mundo, Dios tiene la trascendencia de la Idea. Como Idea, Dios se enuncia, pero no se da conocer como una cosa del mundo porque no se muestra poco a poco en una experiencia concordante. Housset pone de relieve que, si Dios tiene una trascendencia que no es la del mundo y una absolutez que no es la de la conciencia, su finalidad no puede ser de índole aristotélica porque sería demasiado objetivista ni de tipo kantiano porque sería demasiado subjetivista. Este rechazo de ambos modos de finalismo permite a Husserl un análisis intencional de la finalidad en que Dios aparece como fundamento teleológico sin ser trascendente en el sentido del mundo ni absoluto en el sentido de la conciencia: “Se trata, pues, a la vez de poner entre paréntesis el Dios mundano fundamento de la facticidad del mundo, es decir, de descartar el concepto metafísico de Dios, y de acceder a la evidencia del sentido Dios como evidencia de la Idea. Dios no es perdido con la reducción sino llevado a su aparecer propio” (Housset, 2010: 84).

Según Housset, la tesis expresada en el § 99 de *Lógica formal y trascendental* según la cual “Dios es para mí lo que es a partir de mi propia operación de conciencia” (Husserl, 1974: 258) no se opone a la tesis de que Dios es lo que es puramente por sí mismo. El término absoluto no significa lo mismo en ambos casos. Por un lado, significa que todo lo que es debe necesariamente ser dado a la conciencia. Por el otro, significa un absoluto trascendente que sólo se comprende por sí mismo, y cuya trascendencia propia no es precisamente la del mundo (cf. Housset, 2010: 76). Las consideraciones puramente filosóficas de Husserl excluyen tanto la producción de Dios por el espíritu humano como la revelación de un Dios trascendente: “[...] la fenomenología no es la religión porque ella quiere llevar a la evidencia las formas universales de la subjetividad y no puede, pues, presuponer un dato que no puede ser dado a todos” (Housset, 2010: 197). Housset afirma que la fenomenología husserliana es “el momento decisivo de la historia contemporánea de la cuestión de Dios” (Housset, 2010: 213) porque se ocupa de la correlación entre un ser y su modo de darse y de ese modo hace posible que se preste atención a la fenomenalidad de Dios. La fenomenología permite comprender que la trascendencia de Dios no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. Gracias a Husserl, “la cuestión de la fenomenalidad de Dios puede verdaderamente comenzar a plantearse” (Housset, 2010: 128).

5. La garantía de la concordancia

El análisis de Klaus Held tiene en cuenta la relación que Husserl establece entre el concepto de Dios y la teleología de la conciencia intencional en tanto implica

una meta que nos orienta hacia la concordancia universal y una aspiración hacia esa concordancia. Held observa que algunas expresiones de Husserl identifican a veces a Dios con el telos o la entelequia, pero sostiene que esto no es posible porque de ese modo Dios se convertiría en un momento de la conciencia trascendental. Si Dios se identificara con el telos, sería un objeto que en cuanto tal sería constituido por la conciencia. Y si se identificara con la entelequia, esto implicaría una interiorización de Dios que se convierte en un impulso inherente a la conciencia intencional. O sea: Dios no puede ser considerado como el telos o la entelequia porque entonces pertenecería en un caso como meta y en el otro como fuerza impulsora al marco de la correlación noético-noemática. Se identificaría con el absoluto de la conciencia al que accedemos por medio de la reducción fenomenológico-trascendental, y esto se opone a lo afirmado en el § 58 de *Ideas I*. Para salir de estas contradicciones, Held toma como guía las referencias de Husserl a Platón teniendo en cuenta que para el pensador griego Dios es un nombre para el Bien que ofrece una garantía para algo. Husserl señala que a Dios “se lo podría designar platónicamente como Idea del Bien” (Husserl, 1994a: 461; cf. Husserl 1973a: 302). Así, Dios no es el telos sino el Bien que garantiza la armonía implicada en la finalidad, y tampoco es la aspiración sino la garantía de que la entelequia no avanzará hacia un vacío: “La garantía reside en que ‘Dios’ –comparable con el *agathón* platónico– responde por la universal verificabilidad y concordancia” (Held, 2010: 729).⁷

Ahora bien, según Held, se presentan dificultades en la visión de un único Dios como garantía de la posibilidad, en una progresiva ampliación de horizonte, de alcanzar la concordancia intersubjetiva. Puesto que Dios, como lo expresa Husserl en el § 44 de *Ideas I*, no puede superar el perspectivismo en la percepción de los objetos, la armonía en una concordancia total no es más que un polo ideal que no puede ser alcanzado sino que es meramente pensado. Pero Husserl nunca admite que un Dios semejante es una formación del pensamiento que es producida por idealización y que, en cuanto tal, no puede ofrecer una garantía real para el logro de la concordancia. Si bien sugiere una fuerza garantizadora superlativa e insuperable, la noción de polo ideal carece del poder de garantizar ilimitadamente el logro de la concordancia. Sólo un Dios que no sea supratemporalmente el mismo sino que esté en devenir puede adaptarse a la progresiva apertura de los horizontes mediante un incremento en el alcance de la operación de garantizar. Se trata de una alteración que se produce en relación con el estado de la toma de conciencia respecto de la tendencia instintiva y luego volitiva hacia el logro de la concordancia. Husserl ha puesto de relieve esto ocasionalmente: “Naturalmente también la consideración

⁷ Stephan Strasser se refiere también al “garante de que el despliegue no se extraviará o detendrá” (Strasser, 1959: 136).

acerca de si un Dios existente sólo puede ser en la forma de un desarrollo, que, en el curso de su desarrollo, trae los ideales absolutos a un despliegue cada vez más perfecto” (Husserl, 1988: 226). Este despliegue acontece de generación en generación a través de una progresiva toma de conciencia ética, y Held alude a un “lejano parentesco” (Held, 2010: 737) con la teología del proceso de Alfred North Whitehead.

Held considera que, en lugar de un Dios al modo de la metafísica tradicional, pensado como un polo ideal que ofrece una garantía ilimitada, debe aparecer un Dios experimentado en las evidencias que se encuentran en las prácticas históricamente transmitidas de una religión, es decir, en sus oraciones, fiestas, cánticos, ritos, etc., y afectado de una debilidad en cuanto sólo ofrece una garantía limitada y por eso puede fracasar en las catástrofes. De este modo el problema de la teodicea se torna obsoleto. La creencia en este Dios no meramente pensado sino intuitivamente experimentado tiene su base en las evidencias del mundo subjetivo-relativo e intuitivamente experimentado que Husserl denomina mundo de la vida: “Garantía real, aunque limitada, sólo la puede ofrecer una *creencia religiosa* que extrae su carácter viviente de tales evidencias. [...] Sin embargo, con una transformación de la creencia religiosa en esta creencia de la razón, tal como Husserl la tiene presente en muchos manuscritos-E, la creencia perdería su anclaje en la experiencia del mundo de la vida, que es la única que le confiere fuerza garantizadora” (Held, 2010: 737 s.).

Según Held, Husserl cae bajo la idealización que es criticada en la Crisis en tanto considera que el telos de la historia de la religión es una creencia racional que resulta de la idealización en la que Dios juega el papel de polo ideal. Así, la crítica husserliana del olvido del mundo de la vida requiere una metacrítica, esto es, una autoaplicación a su propia fenomenología de la religión. Habría que integrar el Dios husserliano metacríticamente desidealizado dentro de una creencia religiosa con sus evidencias propias del mundo de la vida. En tanto Dios en devenir, el Dios de Husserl tiene en todo caso una historia que tal vez pueda ser enlazada con la historia de un Dios que se revela.

Merece explicitarse el parentesco, sólo sugerido por Held, entre las teologías filosóficas de Husserl y Whitehead. Según el metafísico inglés, exponente de una ontoteología no-sustancialista, Dios tiene una naturaleza primordial como reino de la potencialidad general del universo en tanto implica un sistema de determinaciones que pueden realizarse en el mundo efectivo a través de las metas subjetivas o causas finales de las entidades actuales que lo componen. El despliegue de las entidades finitas está orientado por las metas así originadas. Por su parte, la naturaleza consecuente de Dios incorpora, a través de las prehensiones o aprehensiones

que le corresponden como entidad actual, los resultados de la exteriorización de su naturaleza primordial en cada una de las ocasiones finitas de experiencia. La relación de la naturaleza consecuente de Dios con el mundo es una relación interna, es decir, una relación constitutiva de la naturaleza consecuente. Y la relación de la naturaleza primordial con el mundo es externa porque no incluye el mundo efectivo y no es relativa a él. Whitehead advierte que ninguna entidad puede proporcionarse su propia meta porque no existe con anterioridad a ella. Y la causa final tampoco puede proceder de las entidades antecedentes porque ellas constituyen un conjunto de posibles datos y es necesario un criterio en términos del cual pueda efectuarse una decisión. Puesto que la entidad emergente, y las del universo pasado, no pueden ofrecer una meta, se debe admitir una entidad intemporal como fuente de ellas, esto es, como principio de concreción. Se ha de distinguir las cuatro fases del origen de las posibilidades en la naturaleza primordial de Dios, el origen de las entidades, la consumación de estas y su contribución a la naturaleza consecuente de Dios en una recepción de la reacción del mundo, y el retorno de este enriquecimiento en las posibilidades del mundo temporal. Al explicar este retorno en los pasajes finales de *Proceso y realidad*, Whitehead se refiere al tema de compañero de destino junto a la noción de providencia:

La acción de la cuarta fase es el amor de Dios por el mundo. Es la providencia particular para las ocasiones particulares. [...] el amor en el mundo pasa al amor en el cielo, y refluye de nuevo en el mundo. En este sentido, Dios es el gran compañero –el compañero sufriente (fellow-sufferer) que comprende (Whitehead, 1978: 351).⁸

6. Conclusión: el camino a Dios

En una carta a su amigo Gustav Albrecht, Husserl escribe en 1932:

Las más elevadas entre todas las cuestiones, aquellas que no todos pueden captar y comprender sin más en su sentido propio, estricto y auténtico, son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del ‘yo’ y del ‘nosotros’ objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología (Husserl, 1994c: 83 s.).

Una afirmación similar se encuentra en la carta a E. Parl Welch de julio de 1933:

La conclusión superior para los problemas de la filosofía fenomenológica es la pregunta por el ‘principio’ de la teleología concretamente descubierta en sus estructuras universales. De acuerdo con esto, el ‘problema constitutivo’ superior es la pregunta

8 Sobre relaciones entre las teologías de Husserl y Whitehead, cf. J. G. Hart (1986: 104 ss).

por el ser de lo ‘supraente’ (*die Frage nach Sein des Überseiendes*), precisamente por el ser de este principio que hace posible existencialmente una totalidad en sí concordante de la intersubjetividad trascendental con el mundo constituido a través de ella (Husserl, 1994a: 461).

Por un lado, Husserl defiende la autonomía de la filosofía y afirma su condición de camino no-confesional hacia Dios entendido como un Absoluto suprahumano y supratrascendental que regula la aspiración a la verdad y al amor en la comunidad intermonádica. Por otro lado, respecto de la religión, se puede recordar la afirmación de Roman Ingarden: “Una vez me dijo Husserl: ‘Todo filósofo debe estar religiosamente centrado’” (Husserl, 1968: 162). Se pueden mencionar también las palabras que registra la Hermana Adelgundis Jaegerschmid, quien mantuvo conversaciones con Husserl desde 1931 hasta el 15 de abril (Viernes Santo) de 1938, pocos días antes de que Husserl falleciera. En diciembre de 1935, Husserl le dice:

La vida humana no es otra cosa que *camino a Dios*. Intento alcanzar esta meta sin pruebas, métodos o ayudas teológicas, esto es, alcanzar a *Dios sin Dios*. Debo, por así decirlo, eliminar a Dios de mi existencia científica a fin de abrir el camino a Dios para personas que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo (Jaegerschmid, 2001: 339).

En el verano de 1936, ante la caracterización de que había sido objeto en una revista de filosofía, Husserl afirma:

No soy un filósofo cristiano. Por favor vea que luego de mi muerte no sea considerado como tal. Le he dicho a menudo que mi filosofía, la fenomenología, tiene la intención de no ser nada más que un camino, un método, a fin de mostrar precisamente a aquellos que se han alejado del cristianismo o de las iglesias cristianas el camino de retorno a Dios (Jaegerschmid, 2001: 342).⁹

Está clara en estas afirmaciones la intención de Husserl de abrir un camino hacia Dios dentro de una filosofía entendida como ciencia rigurosa sin supuestos, es decir, independiente de condicionamientos religiosos. Se debe recordar la afirmación del § 58 de *Ideas I*: “Pasamos por alto lo que por lo demás, del lado de la conciencia religiosa, puede conducir, en el modo de un motivo que fundamenta

⁹ Podemos recordar otros testimonios. Al relatar sus encuentros con Edmund Husserl y Eugen Fink, Dorion Cairns escribe sobre una conversación mantenida el 27 de junio de 1932: “Husserl habló del misticismo. Toda genuina evidencia tiene su derecho. La cuestión es siempre la *Tragweite* <alcance> de cualquier evidencia dada. Esto se aplica también a las particulares evidencias que el místico tiene. Páginas enteras de Meister Eckhart, dijo Husserl, podrían ser tomadas por él inalteradas” (Cairns, 1976: 91). Louis Dupré narra que, cuando Ingarden le preguntó cuál era el problema fundamental en la filosofía, Husserl respondió: “El problema de Dios, por supuesto” (Dupré, 1968: 201).

racionalmente, al mismo principio” (Husserl, 1976: 125). Junto a este punto de vista, Husserl no deja de alentar la investigación iniciada por Rudolf Otto (cf. Otto, 1917). La considera “un primer comienzo para una fenomenología de lo religioso” (Husserl, 1994b: 207) porque advierte también que el análisis del fenómeno tiene todavía una larga marcha por delante. Al respecto, merece recordarse que un hito en este camino está representado por Henry Duméry quien subraya el “cuádruple servicio” de la fenomenología, que la torna “preciosa, incluso irremplazable” en tanto la epojé permite reservar la cuestión del valor último o sobrenatural de la religión, la intencionalidad obliga a escapar al subjetivismo y respetar la región de lo sagrado, la intuición de esencias hace posible el redescubrimiento de los significados del fenómeno religioso, y la noción de constitución proporciona los medios para describir las diversas capas de sentido que se entrelazan en el acto religioso intencional (cf. Duméry, 1957: 221).

En mayor o menor grado, las cuatro interpretaciones analizadas subrayan una compatibilidad entre el análisis filosófico y el análisis de la experiencia religiosa. Respecto de la desidealización metacrítica propuesta por Held, que tal vez sea la visión más negativa, merecen subrayarse algunas características de la posición husserliana. Es interesante mencionar, en relación con las experiencias y evidencias del mundo de la vida como mundo subjetivo-relativo, las consideraciones de Husserl sobre la comunidad ética como comunidad del amor. Husserl asimila el amor ético o encontrarse recíproco de cada sujeto en el horizonte del otro al amor de Cristo: “Pensamos aquí naturalmente en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor universal y en el amor universal de los hombres que Cristo debe despertar en sí y sin el cual no puede ser un verdadero Cristo [...]” (Husserl, 1973a: 174). El amor es una orientación hacia el otro y hacia la comunidad, pero no es por sí un vínculo comunitario, si bien eleva e inspira este tipo de relación. Y se abre paso desde las personas separadas hacia una comunidad de amor o comunidad ética: “El *amor cristiano* es ante todo imperativamente mero amor. Pero está enlazado con la aspiración (que necesariamente está motivada por el amor) de convertirse en comunidad de amor con el mayor alcance posible” (Husserl, 1973a: 175). En este terreno, Husserl destaca el carácter de amonestación y evocación del propio amor que tiene las palabras de Cristo:

Las palabras de Cristo se tornan vivientes para mí en el acto de “profundización”, en el acto de la efectivización intuitiva de su significado, [...]. Se apoderan de mí, me inspiran, me elevan. Pueden amonestarme, hacerme sentir mi indignidad, pero esta amonestación, como la de un amigo o maestro reverenciado, es una amonestación del amor que me habla en ‘lo más interior del alma’ y como acto de amor despierta en mí el amor, o que, desde un comienzo, mueve el yo en el medio de mi amor y del amor recíproco (Ms F I 24, 28a).

Husserl se refiere a un Dios que “habla en nosotros” a través de las decisiones que remiten a lo Infinito de modo que sigo “mi camino hacia lo infinito, el cual me testimonia (*bezeugt*) en cada paso que aquí marchó correctamente, y en cada paso en falso que aquí marchó ciega y falsamente en mi interior, que aquí hago lo que no es asunto mío” (Husserl, 1989: 234). El camino que transito me testimonia esa voluntad universal, es decir, yo que lo recorro lo atestiguo en tanto soy para el otro en la comunidad del amor. Aparece el tema de la voz divina que habla en nosotros en relación con la intersubjetividad, de modo que, el camino en que marchó entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios como polo:

Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis co-yoes, con los cuales soy inseparablemente yo, este yo, a Dios, [...] pero no como caminos separados y convergentes en un punto, sino en una indescriptible compenetración (*unbeschreibbare Durchdringung*): el camino del prójimo en la medida en que es el camino correcto, pertenece en cierto modo también a mi camino de un modo totalmente esencial (Husserl, 1989: 234).

Así, el todo de mónadas “se encuentra en el proceso de un acrecentamiento al infinito”, es decir, en un “proceso de desarrollo ascendente” en que cada mónada tiene “participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad” (Husserl, 1973b: 610). En tanto ideal de perfección, Dios deja su huella en la intersubjetividad al impulsarla y conducirla, y, al hacer lo mejor posible en cada circunstancia, la subjetividad da testimonio de una motivación que la guía en un acrecentamiento infinito.

Podemos concluir precisando el punto de vista husserliano en relación con otras posiciones. No se trata de la visión de Paul Ricoeur, quien practica en filosofía un agnosticismo metódico y reserva las cuestiones religiosas a la hermenéutica bíblica y la teología. Tampoco es la de A. N. Whitehead, quien integra los elementos aportados por la religión, junto con los que provienen de la literatura, el arte, la ciencia y la historia de la filosofía, en una síntesis metafísica. Husserl defiende un camino no-confesional que no incorpora, al modo de Whitehead, elementos de la religión, pero tampoco excluye, a la manera de Ricoeur, un paralelismo entre el Dios de la filosofía y el Dios de la religión. Este paralelismo está presente en el proyecto de una carta con destinatario anónimo del año 1935:

Sólo una autonomía absolutamente radical del hombre y su función, una autonomía de la ciencia universal y radical, superan todas las tensiones, y en particular aquella entre la religión y la ciencia – porque esta última ciencia universal, sólo posible absolutamente como filosofía (sobre un fundamento trascendental), también abre los ojos para todas las evidencias precientíficas y todas las evidencias de la ciencia pretrascendental [...]. El hombre vive como ser finito, pero es finito en el horizonte de la infinitud. Su destino es llegar a ser plenamente consciente de esta infinitud y

asumirla con plena conciencia – la función para ello es la ciencia absoluta que le crea libres posibilidades de vivir éticamente como hombre que actúa – en dirección hacia el Ideal absoluto que mueve concretamente su espíritu en tanto Dios de la religión (*in Richtung auf das absolute Ideal, das sein Gemüt konkret als Gott der Religion bewegt*) (Husserl, 1994c: 521).

Bibliografía

Libros

1. ALES BELLO, A. (2000) *Husserl, sobre el problema de Dios*. México Universidad Iberoamericana/Editorial Jus.
2. ALES BELLO, A. (2005) *Edmund Husserl. Pensare Dio. Credere in Dio*. Padova : Messaggero di Sant’Antonio.
3. CAIRNS, D. (1976) *Conversations with Husserl and Fink, Phaenomenologica 66*. The Hague: Martinus Nijhoff.
4. DUMERY, H. (1957) *Critique et religion. Problemes de méthode en philosophie de la religion*. Paris : Société d’Édition d’Enseignement Supérieur.
5. FINK, E. (1976) *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber.
6. HART, J. G. (2009) *Who One Is. Book 2. Existenz and Transcendental Phenomenology, Phaenomenologica 190*. Dordrecht: Springer.
7. HOUSET, E. (2010) *Husserl et l’idée de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf.
8. HUSSERL, E. (1956) *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Rudolf Boehm (ed.). Husserliana VII. Haag: Martinus Nijhoff.
9. HUSSERL, E. (1959) *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Rudolf Boehm (ed.). Husserliana VIII. Haag: Martinus Nijhoff.
10. HUSSERL, E. (1962) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Walter Biemel (ed.). Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
11. HUSSERL, E. (1963) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I*. Stephan Strasser (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
12. HUSSERL, E. (1968) *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und*

- Erinnerungen an Husserl, *Phaenomenologica* 25. Den Haag: Martinus Nijhoff.
13. HUSSERL, E. (1973a) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*. Iso Kern (ed.). Husserliana XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 14. HUSSERL, E. (1973b) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*. Iso Kern (ed.). Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 15. HUSSERL, E. (1974) *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Paul Janssen (ed.). Husserliana XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 16. HUSSERL, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 17. HUSSERL, E. (1988) *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Ullrich Melle (ed.). Husserliana XXVIII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
 18. HUSSERL, E. (1989) *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Mit ergänzenden Texten. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp (eds.). Husserliana XXVII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
 19. HUSSERL, E. (1994a) *Briefwechsel*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana – Dokumente III, vol. 6. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers.
 20. HUSSERL, E. (1994b) *Briefwechsel*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana – Dokumente III, vol. 7. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers.
 21. HUSSERL, E. (1994c) *Briefwechsel*. Karl Schuhmann (ed.). Husserliana – Dokumente III, vol. 9. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academia Publishers.
 22. HUSSERL, E. (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, Husserliana – Materialien VIII, Dordrecht, Springer.

23. KERN, I. (1975) *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin/New York : Walter de Gruyter.
24. WHITEHEAD, A. N. (1978), *Process and Reality*. New York: The Free Press.
25. OTTO, R. (1917) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck.

Artículos de revistas

26. DUPRÉ, L. (1968) “Husserl’s Thought on God and Faith”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXIX (2), pp. 201-215.
27. JAEGERSCHEMID, A., O.S.B. (2001) “Conversations with Edmund Husserl 1931-1938”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, vol. I, pp. 331-350.
28. STRASSER, S. (1959) “Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls”, en : *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, vol. 67, pp. 130-142.

Capítulos de libros

29. HART, J. G. (1986) “A Précis of an Husserlian Philosophical Theology”, en: Laycock, S. W. y Hart, J. G. (eds.). *Essays in Phenomenological Theology*. Albany: State University of New York.
30. HELD, K. (2010) “Gott in Edmund Husserls Phänomenologie”, en: Ierna C., Jacobs H. y MATTENS F. (eds.). *Philosophy, Phenomenology, Sciences, Phaenomenologica 200*. Dordrecht: Springer.
31. KELKEL, A. L. (2000) “Husserl et le problème de la métaphysique”, en: Depraz, N. y MARQUET, J. F. (eds.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l’invisible*. Paris : Les Éditions du Cerf.